

露伴文学における華嚴思想について

瀬里, 広明

<https://doi.org/10.15017/12257>

出版情報 : 語文研究. 21, pp.38-48, 1966-02-28. 九州大学国語国文学会
バージョン :
権利関係 :

露伴文学における華嚴思想について

瀬里広明

露伴が仏教とどのようにして接触し、又仏教経典や仏陀を見ていたかは、それだけで一の大きな論をなす問題であるが、本論では、仏教の重要な一部門である華嚴思想が、彼の文学にどんなふうにも溶けこんでいるかを考えてみたい。その前にやはり少し彼の仏教観に触れておく必要がある。

早いところで、明治廿三年一月雑誌「都の花」にのった「毒朱唇」が露伴の仏教観として注目される。この作品の荒筋は次のようである。赤城山に籠ったさる色気のない大年増を、剽軽な男が次第によつては、自分の細君にでもしてやろうと女を尋ねると、女は男の持参してきた酒を飲み、お釈迦さま相手の恋の仔細を語り、最後に女から男が一喝をくわされて退散したという話である。

その中の文の一二をあげてみよう。

「はて無粋なお方や、世の中に心の美しく酒落れたは、歌人と極つてある事、歌人に惚れぬ女は人形喰ひとて是雌犬同様、我は自然と仏一代の御所行聞きおぼえて、扱も世界の大歌人、天晴美しい方様、たのしい男、粹なお人、実のあるお方、今若しござらば少し甘えても見たく、可愛がら

れても見たい殿御と思ひそめたが無理でござんすか、といふ」 「成程御一代の歌は哲学の参考位にはなるか知らねど、浮世の男女に大熱々のお釈迦様が冷々淡々唯真理を味はふ哲学者なら、阿含の子守歌歌ふて居るべきにあらず、畢竟大乘非仏説勝を得たらば不完全な宗教製造屋と云はる、知らねど、哲学者とは思ひもよらず、魚屋に「も、んちい」の注文なるべし、されば宗教家でも哲学者でもなし、宗教家哲学者としてはあり難からずと実は思へど、妾の恋ひ焦る、は全く歌人ぢやと思ふからの事」といふようなものがある。

ここで重要なことは露伴が釈迦を宗教家哲学者と見ず、詩人と見ていることである。これはヨーロッパ近代文学での例をいへば、オスカ・ワイルドが「獄中記」で基督を詩人としてしているところに符節を合わせるようなところがある。この大年増は露伴の分身とも見らるべきものであるから、この大年増の仏教観は露伴の仏教観と見てよいと思う。勿論露伴の仏教観はこれだけで尽きるものではないが、基本的には釈迦を人間と見、一切経は釈迦の歌と見るといふ露伴の詩人的仏教観は、後年においても変わっていないからそういつてよからうかと思う。

露伴のこのような仏教観は颯爽として現代につながるものを持っている。というのは、近時ヨーロッパの基督教神学界におけるブルトマンによる聖書の非神話化の問題から見て、興味深いものがあるからである。聖書にある種々の奇蹟などは、近代人の合理主義と矛盾するところが多く、これらを合理的に処理しようとするのがブルトマンの主張である。これに対してバルトやヤスバースなどの反対もあるが、時代の趨勢は非神話化の方向にあると考えられる。戦後我が国における哲学者田辺の「キリスト教の弁証」もだいたいこのところ、このブルトマンの線に沿ったものと見られる。

仏教において非神話化の問題が、基督教神学界におけるほど、深刻な問題とならないのはなぜであるか。それは仏教においては禅による非神話化が徹底的に遂行されているからである。例えば、「三乗十二分経は、皆是れ不浄を拭ふの故紙なり」（臨濟録）「経は是れ文字紙墨のみ、文字紙墨は惟空なり、何れの処にか靈験あらん」（頓悟要門）「仏に逢うては仏を殺し、祖に逢ふては祖を殺し、羅漢に逢ふては羅漢を殺し、父母に逢ふては父母を殺し、親眷に逢ふては親眷を殺して、始めて解脱を得ん。物と拘らず、透脱自在なり」（臨濟録）のようなのは、徹底した非神話化の道であつて、禅が近代科学と結びつく要素はこうした面にあると考えられる。禅体験に裏づけられた西田哲学が近代科学と結びついて矛盾を感じなかったのもこうしたところから理解できるであろう。

露伴は早くから禅録に親しみ、その十六歳から二十歳頃までのものと推定されている漢詩集「幽玄洞雜筆」にはすでに詩禅

一致の境地がでている。彼の風流思想はこの詩禅一致から来ている。その基底にあるものは般若空観である。詩はこの空から「性起」するのである。この空体験によつてさきの臨濟のことはなどを把握しないと甚だ危険なものを孕むことになる。

「景德伝燈録」を読むと、古来の多くの一流の禅者が儒教の經典をよく研究しているのが見られる。これはいかに禅が透脱自在といつても日常性を離れては、真に生きた宗教としてとらえがたいものがあるからに他ならない。特に禅の巨録たる「五燈会元」にある道林禅師と白樂天の間答などこの間の消息を遺憾なく語っている。白樂天は道林禅師といろいろ問答した末、仏法の大意は何であるかと問うた。禅師は「諸悪莫作、衆善奉行」と考えている。白樂天はそのようなことは三歳の孩児も知つていゝるではないかといつと、禅師は三歳の孩児も知るといへども、八十の老人もそれを行ひ尽くすことはできないと答えている。この場合の禅師と白樂天とは次元を異にしている。(その後白樂天は禅を学び禅師のことばを悟つたということである。)

禅師の立場は般若空観からのものであつて、白樂天のは日常的な儒教の実践の立場であつた。仏教は儒教とならず、儒教は仏教とならないことは論ないところであるが、両教の志向しているところが人間の生きていく道であることは同じである。仏教と儒教が相反撥することなく、同じく道の円成につとむべきことであるという点において、この問答劇は極めて示唆深いものがある。露伴の結局落ちついたところは儒教であつたけれど、仏教、道教、儒教、基督教は古代の賢人の教であつて、近代人の道としても大いに生かすべきところがあるから学ばねばなら

ないというのである。その教の中で一番日常的なものに近いのが儒教であったので、それに傾倒したのである。

道はこの日常的現実の中にあるのであって、孔子は徹底してこの道を行っていったのである。魯迅は孔子を封建主義の巨塊として、これを憎んだが、それは時代の色に染まった孔子であつて、孔子その人ではない。露伴晩年の儒教文学の傑作である「悦楽」「一貫章義」には詩人孔子が面目躍如として描かれている。露伴は釈迦を詩人とみたが、孔子も詩人としている。真の道に達すればそれは詩になるのである。フランスのシモン・ウエールが「労働者の必要とするのは、パンでなくて詩である」というその「詩」の意味もここに基かねばならぬと思う。露伴文学の根源には般若空観がある。しかしそれは仏教哲学などによつて観念化されたものではなく根源的な意味において「詩」なのである。彼が華嚴経に対したときも、それは宗教経典としてよりは人間精神の一大叙事詩として読んだのである。

二

大乘經典の中でも、露伴が好んで読んだのは華嚴と法華である。露伴の門下である漆山が露伴の家を訪ねていくと、華嚴經の語句のカードを作っているのをよく見かけたことがあつたといふことである。次の引用文は露伴最晩年に、恐らく小林栄子（小林一郎夫人）に与えた色紙と察せられるものだが、栄子の「露伴清話」の最初に、「一微塵中有一經卷大如三千大千世界尽記三千大千世界事等 華嚴經此語可喜露道人」とでている。又若い時代の俳句に「目の皮の華嚴にたるむ日永かな」がある。

これらによつて早くから彼が華嚴に深く心を潜めていたことが分かる。

世にこの經典は釈迦が成道正覺の後に説いたものだから、弟子達は何のことやらさっぱり分からなかつたといわれている。しかしこれは伝説であつて、釈迦のいつたことは阿含と方等の中に少しあるだけで、あとの多くの經は何百年の間に多くの人から説きつづけられているうちにできたもので、華嚴經もその例に洩れず、釈迦の説法そのままのものではないと露伴はいつている。しかしながらこの經の中心は釈迦の正覺であつて、その内容を描写したものであるから、一切經が釈迦の歌であるといふ露伴のことばと矛盾するものではない。釈迦の正覺なくして一切の經典は存在し得ないのである。

一体いつ頃から露伴は華嚴經に接したか。北海道時代ずいぶんと仏經を読んでいるから、その頃におおよその通読がなされたものと思われるが、彼が華嚴思想的なものに接したのは、それよりずっと早い時期であつた。それは彼が少年時代菊池松軒について朱子学を学んだ頃である。

朱子によつて大成された宋学は仏教や道教と接触して、孔子の教えらしからぬ哲学的思索的なものとなつた。宋学と仏教との接触で先ず第一にあぐべきは唐代から形成せられてきた華嚴思想である。そしてまたこの思想は禅思想形成にも大きな役割を演じるのである。

華嚴には澄観以来四種法界觀が説かれている。一心を基として成ずる一心法界につき次の四種の觀方をするのである。一、事法界 個々の事物が対立したまま相依相関して差別ある世界。

二、理法界 この差別の事法は一々対立しているが、体法は平等一如である世界。三、理事無礙法界 理と事が相即相入して円融無礙なる世界。四、事々無礙法界 理と事、事と事が相即相入して一即一切、一切即一となる円融無礙の世界、この第四が華嚴円教の説く究極の世界である。

朱子は青年時代大慧禪に接し、李通玄の華嚴合論などを読んでいたが、彼が華嚴思想から学んだのは第三の理事無礙法界であった。彼は「大慧禪にひかれ事々無礙法界を了解しながらも不思議、不思議の思想からは、彼の学問における理の思想がなくなくて、その理気二元論を危くすることになり、礼教としての儒教の立場からしても許されないことを考えたのである。

露伴が少年時代学んだ朱子学はこのような性格を持ったものであった。露伴は青年時代、見性のため人跡なき深山の笹小屋で、徹夜の坐禅をやったこともあった。そして結局悟ったことは「色不異空なれば、つまり親は親友達は友達、それ〴〵柳はみどり花は紅なるが故、我れ犬に生れたらむには四ツ這なるべし。人に生れて今日人の道を行はねばならず、泣くも道理、笑ふも道理、矢張り常の人の如く茶を喫し飯も食ひ、月を賞し花を愛し……」（般若心経第二義注）という日常的倫理の世界であった。しかしこれは色不異空、空不異色を通過したものであるから単なる常識の立場ではない。こうして得た露伴の理は朱子が体験的に得た理と一味通じる、ところがある。

禅は思想的には華嚴の事々無礙の世界に立つのであるが、露伴はそこを了解しながら理事無礙の理の立場に立つたのである。ここに少年時代露伴に与えた朱子学の影響を思わざるを得ない。

露伴晩年の儒教文学の傑作である「悦楽」においてもやはりこの理の立場をとっている。「喫茶喫飯底を離れて特異靈妙の人物あるにあらず、全く耕す時は耕す上に其の正当のところを為し、漁る時は漁る上に其の正当のところを為し、陶器つくる時も、時を逐ひて利を求むる時も、全く其の時其の事の上に、正当にして過つ無きところを為し、富貴にしては富貴、貧賤にしては貧賤、朝に立って志を得るにしても野に退きて身を保つにしても、常に正当のところを為すもの、即是道にして、此の道を講明知得するもの、即是学」（傍点引用者）と。さきに私が引用した「般若心経第二義注」の文も、「喫茶喫飯底を離れて特異靈妙の人物あるにあらず」である。ここに理と事の相即相入の思想がある。すなわち露伴的に消化された理事無礙がある。

天衣義懐の垂示に「百骸俱に潰散して、一物鎮長に靈なり。百骸は潰散して皆土に帰す。一物の長へに靈なる甚の処にか安んずべき」とあるが、これは死んだらどこに行くかということである。「百骸一物、一物百骸」である。百骸を離れて一物なく、一物を離れて百骸はない。身心一如である。露伴の文を以てすれば、「喫茶喫飯底を離れて特異靈妙の人物あるにあらず」である。すなわち道は日常底にあり、生死の大事も日常底にあるのである。この両者のことばは華嚴思想の、「無量劫が一念であり、一念が無量劫であり」「一方が無量方であり、無量方が一方である」ということを日常化したものといえよう。

禅が華嚴の玄妙な思想を日常底のものにしたことは中国人の世界思想史上の一大貢献であろう。しかし禅の立場は日常生活における事々無礙の立場で、具体的な生活行動についての一々

の理について教えるものではない。「不思議、不思議、非想、非々想」などがやはり究極のものである。それはそれとして意義もあり価値もあることであろうが、現実における理の世界を捨てては、国家や社会の生活はなりたない。露伴が理の立場を捨てなかつたのは、朱子学の影響は勿論更に科学時代における近代人としての彼の面目も考えられるのである。しかしながら近代科学は対象論的理の追求にあつた。こうした近代科学が華嚴的にいへば事々無礙の思想を無視してきたところに近代科学の危機がでてきたのである。すなわちそれは理と事を対立させて科学的理の奥にある事々無礙を見なかつたのである。華嚴思想をくぐつてきた露伴や朱子のいう理と近代科学の理と通じるところもあるがはっきりした区別もあるのである。鈴木大拙氏が「原子爆弾の落下して来る罅隙は、実に華嚴の缺けている人間の心そのものの中に見出されるのである。」（現代に於ける華嚴思想の意義）といっているのは華嚴思想を知らない科学の二元的対立観を的確に指摘しているのである。今日のハイデッカーの「存在」思想からの科学批判も華嚴思想からみて興味深いものがある。

澄観以来の四種法界観において、事々無礙法界観が華嚴円教究極のものと私はいつたが、段階的な意味だけであつたのではない。一心界を四種法界に区分することは相対的世界においての便宜上のものである。事々無礙であるが故に、事法界、理法界、理事無礙法界が成立するのである。このところが了悟されないとい、各法界は単なる哲学的範疇と解される怖れなしとしない。「十牛図」においての第一図の尋牛から第十図の入塵垂

手の精神の遍歴は何を物語るか。それは悟つて後、利他行のために最初の尋牛の立脚点に立帰らねばならぬことを示しているのである。段階的にいうならば事々無礙の立場は事法界に戻らねばならぬのである。そこで事法界は事法界として生きてくるのである。ヘーゲルの意識の経験の学としての「精神現象学」は華嚴四種法界観でいえば、段階式的考方に相当する。ヘーゲルの「精神現象学」は華嚴經入法界品における善財童子の求道の旅にも比せられるもので、西洋哲学思想史において形而上学の大建築である。しかしながら主体性が真理であるという実存主義の立場から、キルケゴールがヘーゲル哲学をきびしく批判したのは華嚴円教の事々無礙の思想からしても深く首肯されるところである。露伴が日常生活で理事無礙の立場を肯定したのは、あくまで事々無礙の思想を踏まえたそれであつて、事々無礙の思想を捨てたというのではない。

三

事々無礙は宗教的には臨済の一無位の真人であり、哲学的には西田哲学の行為的直観であるといえる。これらは宗教的、哲学的空間でのことであるが、露伴は詩的空間において事々無礙を把握している。次の文は随筆集「遊塵」の序文で彼の絶筆となつたものであるが、彼の文学や思想の巨大さを思わしめるものがある。

（前略）遊塵はその由つて来るところを明かにせざるのみならず、その往いて帰するところを審かにせず。巨なるものは纔かに首尾を察すべ

きも、微なるものに至つては有無の際に入る。而してその何によつて常に動き、何によつて且く止るかを弁せず、虚空に於て浮沈し上下し縦横し蕩漾し、松花の粉の如く寒雪の片の如く、鱗屑の如く皮脂の如く、霧の如く霞の如く雲の如く煙の如く、濛々漠々其数百万億那瘦多阿僧祇計測すべからず。相即き相離れ、且追ひ且通れ、馳駆し奔突し、或は重疊し或は積集して、紛々混々、乱るるあつて定るある無し、而して後に一帯の白練の如きを現するのみ。万象孤生せず、一元雙対して成る、陽光と遊塵と相對して白を成す。韓柳の辞李杜の詞、皆遊塵の現するところのみ。人有り吾が漫筆雜文を集め刊す、乃ち題して遊塵と名づく。

これは散文で書かれた詩である。ここでは書かれたものより、書かれていない露伴の境地が重大である。これは自室で偶々見た光景を口授したものであるけれど、彼の求道の過程で消化した思想が渾然として詩になつてゐる。各々の微塵が相即き相離れてゐる状態は、華嚴の事々無礙を詩的空間に定着してゐるように思われる。ここには華嚴だけではない、易の思想もある。一元雙対してなるは易の相對思想である。万象孤生せずは華嚴の事々無礙である。易の相對思想については、程明道が「天地万物の理、独なる無し、必ず對有り。皆自然にして然り、安排有るに非ざるなり。中夜以て思ふ毎に、手の舞ひ足の踏むを知らざるなり」（近思錄）といつてゐるが、遊塵の諸相をみた露伴にもこうした喜びがあつたに違ひない。禪喜法悦は露伴にあつては詩なのである。すなわち禪の塵々三昧の詩的空間化である。次のは昭和初期にでたものだが、改造社の現代日本文学全集中の「幸田露伴集」の序で、「旧文の新刊にあふ。感ずるところ有りや。曰く、有らざる如くなるもの無し。言はんとするところ

無きや。曰く、無きが如くなるもの有り。然らば則ち試に一句を道へ。曰く、雲影は啼鳥聲裏に変じ、鳥聲は遊雲影外に去る、如是々々」と書いてゐる。ここでは自己の作品を遊塵の現ずるところといつてゐないが、その底に般若的空觀がある。この序文も詩のようなものであるが、遊塵が有無の際から出たり入つたりしてゐるように、彼の作品も有無の際から生じてくるのである。すなわち雲影は啼鳥聲裏に変じ、鳥聲は遊雲影外に去るが如くである。これらは禪の偈頌に似たような味がある。

塵に因みて禪録からこれを見てもみよう。碧巖録第五十則に「**挙す、僧、雲門に問ふ、如何なるか是れ塵々三昧。門云。鉢裏飯。鉢裏水。**」一塵に法界を尽すという華嚴思想が鉢裏飯。鉢裏水。で表白されてゐる。鉢と飯、桶と水の相即相入である。

これが塵々三昧である。といつても圓語の著語でも分かるように禅はやはりきびしいものがある。そのきびしさの底に仏の大慈大悲があるのであろうが、常人のついていけないものではない。私は遊塵の序の前半を省いたが、それを讀むと春のように暖かな露伴の心に触れるような気がする。それは露伴が万物の根底に春のような暖いものすなわち「仁」を感じてゐたからである。大正元年十月に発表された「ニコ／＼に寄す」に次のようなものがある。

春から初夏にかけて草木が新たに芽を吹く、其芽は地彼の抵抗を受け
た爲め尖端が皆曲つて居て、質もまた至つて柔軟である。見掛けは何処
までも可憐でいた／＼しいが、其可憐でいた／＼しいもの裡には、他
日亨々として天日を摩する処の喬木となる丈の素質と潛勢力とを蓄へて
居る。所謂外柔内剛のものである。彼等草木の種子は暗い冷たい地の底

に暗澹たる一冬を過し、一陽來復の後雨露の恵みで漸く天賦の素質を發揮して、除ろに殻を裂き土を破って地上にささやかな頭を擡げ、初めて明るい日光を浴び鮮らかな空気を呼吸して、生の歡喜に微笑むのである。殊更人が種子を下ろしたものにしろ自然に生えたものにしろ、又或は成長の後は悪木となり人の世に必要な雑草となって茂り出づるものにして、今地上に生え出たばかりの此新生物を発見した時は誰しも言ふに言はれぬ一種の快感を覚ゆるであろう。之れがニコ／＼の或一面を説明して居るのではなからうか。

このニコ／＼は春にかぎったものではない。樹木の繁茂してゐる夏にも、寂然とした秋冬のなかにもニコ／＼はある。秋や冬にはニコ／＼は植物の根に潜んでいる。画家が野菜の根などを好んで描くのはニコ／＼がそこにあるからである。寂しい歌のなかにもそれがすぐれたものであるならば、底に春のようなものがきつと潜んでいるというのである。一即多、多即一の華嚴哲学の抽象的な表現が、詩的な具体性を以て表現されている。万物を育てる力そのものに対する深い直観がある。その力がニコ／＼である。その力とは何か。それは靈性の本願とか、一大事因縁とか、天地生々の氣とかいうものであろう。その力を万物が抱いているのである。ここには理よりか寧ろ氣に対する露伴の直観がある。詩の世界は氣の世界である。ハイデッガーが芭蕉の「よく見れば蕪花咲く垣根かな」を傑作としているのは、西洋哲学におけるアリストテレスのデユナミスとエネルゲイアに対する直観にも相応するものが、僅か十七字で表現されていることへの驚嘆でもあつたらう。華嚴でいえば「一即多、多即一の直覚である。しかもこのことが露伴の「遊塵」序や「

ニコ／＼に寄す」の文でよく吞みこめるのである。

思想は本来具体的なものでなければならぬ。具体的なものから抽象的なものであるべきである。華嚴哲学は具体的なものから抽象化されてしまったものである。一と多は同時互即で、対立したのではない。一と一切の關係として(一)撰一切、一入一切(二)撰一切、一切入一(三)撰一切、一入一(四)撰一切、一切入一切、一切と一切の關係として(一)撰一入一(二)撰一切入一(三)撰一入一切(四)撰一切入一切となる。これらの分類は巧妙にできているけれど、具体性を欠くと觀念上の遊戲となる。これらは事々無礙体験をあらゆる角度から抽象的に考察したものである。そこで一と一切が露伴文学においてどのような文学的形象をとっているかみてみたい。その好例が小説「観画談」である。この作品はある大学生、そのニックネームは大器晩成先生とよばれている男が神経衰弱にかかつて、治療のために東北のある山寺に行く、そこでの異常な体験を小説にしたものである。神経症の問題は今日の社会の重大問題となつてゐるところからみても示唆深い作品である。

雨は恐ろしく降つて居る。恰も太古から尽未來際まで大きな河の流れが流れ通してゐるように雨は降り通して居て、自分の生活の中の或日に雨が降つて居るのでは無くて、常住不斷の雨が降り通して居る中に自分の短い生涯が一寸挿まれて居るものでもあるように降つて居る。で、それが又氣になつて睡れぬ。鼠が騒いで呉れたり狗が吠えて呉れたりでもしたならば嬉しからうと思ふほど、他には何の音も無い。住持も若僧も居ないように静かだ。イヤ全く吾が五官の領する世界には居無いのだ。世界といふ者は広大なものだといふ頃は思つて居たが今は何様だ、世界は

たゞ是れ、
ザアツ

というものに過ぎないと思つたり、又思ひ反して此のザアツといふのが即ち是れ世界なのだと思つたりしてゐる中に、自分の生れた時に初めて挙げたオギャア／＼の聲も他人の囂地云つた一聲も、それから自分が書を読んだり、他の童子が書を読んだり、唱歌をしたり、嬉しがつて笑つたり、怒つて怒鳴つたり、キヤア／＼ガン／＼ブン／＼グツ／＼シク／＼いろ／＼な事をして騒ぎ廻つたりした一切の音聲も、それから馬が鳴き牛が吼え、車ががたつき、気車が轟き、汽船が浪を蹴開く一切の音聲も板の間へ一本の針が落ちた幽かな音も、皆残らず一緒に成つて彼のザアツといふ音の中に入つて居るのだな、といふやうな気がしたりして、そして静かに諦観すると分明に其の二つのザアツといふ音にいろ／＼の其等の音が確實に存して居ることを認めて、ア、然様だつたかな、なんぞと思ふ中に、何時か知らずザアツといふ音も聞え無くなり、聞く者も性が抜けて、そして眠に落ちた。

雨音の中に一切の音聲を聞くのは、抽象的には一即一切、一切即一である。大器氏の心理体験は悟りの体験ではないが、悟りに一歩近づいて居るのである。我が雨か、雨が我が心的状態に近づいて居るのである。雨と我が一になつたとき悟りとなるのである。大器氏の心的体験は禪者の心理の原初の風景に近いものがある。碧巖録第四十六則の虚堂雨滴聲の鏡清が雨滴に聞いたものも一切の音聲であつた。

四

鈴木大拙氏は英文禪論第三巻で、華嚴經を論じ、法蔵が事々

無礙法界を説明するに使つた十の有無限を西洋数学の無限数を以て説明した。もつとも法蔵の使用した有無限は無限を含蓄しているものであつたけれど、法蔵は西洋数学にあるような無限数的表現を知らなかつたわけである。田辺元は「禪源私解」で法蔵の図式と鈴木氏の図式とを比較し、これは単なる量的差別の問題に尽きるだけでなく、両者の世界観や存在論の質的な相違となるとした。従つて、鈴木氏の図式により法界は平面上横にも縦にも無限に進み、10は数系列上の中間的「特殊」となり、無限系列における個々の数は、順序に他のすべてを清浄化する行為主体として、菩薩の行に他ならないと釈している。そしてそれは「愛の靈交としての対目的協同態」「交互清浄讃嘆の解脱道場たる華嚴法界」を示すことになるとしている。結局田辺は事々無礙の相入相即の原理は、無即愛としての絶対無の原理として解している。これは鈴木氏の華嚴思想の深さを浮彫りにすると同時に、田辺晩年の哲学思想の偉大さを示すことになつた。 a_1 、 a_2 、 a_3 ……といへば非常に抽象化されているので、田辺のいつていることもなかなか呑みこみにくいのであるが、 a_1 、 a_2 、 a_3 ……の各数は西田哲学のいわゆる個物である。一と多の關係は一見して単なる数的關係のように解せられるかも知れないが、これは宗教上、哲学上の重要な問題を含んでいる。すなわち涅槃と煩惱、無限と有限、絶対と相対というぐあいにある。

この鈴木氏の華嚴法界を無限数で解いたのに対応するようなものが露伴の文の中にもある。露伴の少年時代得意な数学は数学であつた。そうしたことがあつてか、数式を用いてのエッセ

―もところどころ見られる。次の「易数」など露伴哲理に触れる意味で重要なものである。これは法界すなわち存在の世界を易数で解いたものである。

一は二となる。一を分つても、二となるなり。一の分る、も二となるなり。之を分たざるも、比の分れざるも一即二なり。一物を上より看れば一、下より看れば一、一即二となるなり。一物を外より看れば一、内より看れば一、一即ち二となるなり。一片石を分つが如し。二は二となるなり。アメバの分る、が如し、一は二となるなり。一片石を分たず、アメバの分れざるも、一片石上に上面あり下面あり、一片石直に是二、アメバの内部あり外部あり、一アメバ直に是二。一混沌の漸く割れて天地となるも、一の二となるなり。一混沌の未だ分れずして蕩濁たるも、一即二なるなり。一生二、一即二、二を假に名づけて、陰といひ、陽といふ、二は四となる。猶一の二となる如し。二生四、二即四。四の八となる、猶一の二となるなり、二の四となるが如し

四生八、四即八。八を假に名づけて、乾といひ、坤といひ、震といひ、巽といひ、坎といひ、離といひ、艮といひ、兌といふ。八は十六となり、十六は三十二となり、三十二は六十四となる。八の六十四となるに至る猶一の二となり、二の四となるが如し。八生六十四、八即六十四、六十四を假に名づけて乾より未済に至るの六十四卦といふ。六十四は百二十八となり、百二十八は二百五十六となり、漸くにして四千九十六となる。六十四生四千九十六、六十四即四千九十六。四千九十六を假に名づけて六十四卦の六十四卦とす。漢の焦氏の易林は刻苦して四千九十六の状を説けるのみ。(中略)一即八、八即六十四なるが故に一即六十四なり。ここを以て一即四千九十六、一即一千六百七十七万七千二百十六、一即想数、一即超想数なり。一即超想数にして、超想数即一なり。(中略)易は陰陽に尽く、而して陰陽に尽きず。八卦に尽く、而して八卦に尽きず。六十四卦に尽く、而して六十四卦に尽きず。四千九十六状に尽く、

而して実数の有る所に尽きず。想数の有るところの状に尽きず。超想数状即一、一即超想数状。是の如くにして易は是活潑々地、円満々了、在らざるところ無く、有せざるところ無し。

これは一から二、三、四、五、六、…がどのようにして生じてくるかの過程がよく説かれていた。この「易数」はプロチノスのエマナチオに類したところがある。しかし彼のエマナチオには「即」がない。ここが露伴の「易数」と相違する。すなわち一即二、二即四、四即十六、…一は二であり、四であり、八であり、十六である。一なくして二なく、一なくして四なく、一なくして八なく、一なくして十六はない。二、…十六ともに一を抱いているのである。「易は是活潑々地、円満々了、在らざるところ無く、有せざるところ無し」はここをいうのである。又これは華嚴法界でいえば事々無礙である。鈴木氏の図式は平面上のものであるが、露伴のこの文は立体的に造化の意志にも触れたようなものになっている。ここで露伴は易数についていつたのであつて、何も華嚴思想そのものに触れたものではないけれど、私は華嚴法界についての鈴木氏の図式性の正当性を露伴の「易数」からも明らかにされると思うのである。又華嚴思想に造詣の深い露伴が易数の思索にあたって、華嚴的眼光を働かしたであろうと思うのである。特に引用文中多くでている「即」の字は華嚴での一即多、多即一の即と同じ意義を持つもので仏教的な匂いのするものである。

一即超想数、超想数即一の超想数は数がない故に無性のものである。一即無、無即一である。これが「華嚴経性起品」では次のような宗教的表現をとっている。「如来の身中に悉く一切衆生の菩提心を発し、菩薩の行を修し、等正覚を成ずるを見る

乃至一切衆生の寂滅涅槃を見ることも、亦復是の如し。皆愁く一性にして無性なるを以ての故に：」と。

「一」は数的表現としては抽象的であるけれど、宗教的にはこのような深い意味を持っている。至相大師の華嚴一乘十玄門にしろ、法蔵の「妄尽還源觀」における六觀にしろ、「一」の体験から生まれたのである。これなくしてはいかに精妙な華嚴教學も眞の意義を持たないのである。鈴木氏は「正覺が無ければ、仏陀も、仏教も、聲門も、縁覺も、阿羅漢も、菩薩も無いであろう」といつているが、正覺は「一」である。宗教は「一」への帰一である。それでは露伴は「一」を直覺していたであろうか。私は「一」を詩的に直覺していたと思う。例えば「仙書參同契」や「一貫章義」のようなものは「一」の直覺なしでは書けないのである。この「一」の直覺から華嚴を見、易數を見ているのである。

一は二となり、二は四となり、四は八となる。この數を具象的にいえば、乾、坤、震、巽、坎、離、艮、兌、となる。この八卦は更に複雑に組み合わされて、事々無礙の無數の状を形成していくのである。彼の初期の作品「無盡」で「我々の鼻元思案では昨日と明日との事もシツカリとは解りませぬば、前世後世の事は姑く措いて、臆気ながら現世だけの因縁を觀まするに矢張り歴然と因縁があるように何様しても思はれまする。既に近藤政次の話が非常によく顯はれた因縁の引続きですが、其因縁の理法というものは、畢竟いろいろ様々の事と事とを繋いで居る何だか煙りで出来て居る網の細い糸のようなものに誰しもの胸に浮んで見えるのです」。そしてこの煙の糸は経緯十文字に

からまつているので、余程の智者でないとそのが分明でないと思伴はいつている。これは華嚴の重々無盡の思想をふまえているものである。その煙のやうな糸のつながりは、また易によつて理解することもできる。

彼の大正時代の傑作「運命」は最初、「數」という題であったが、雑誌編輯者から、一般向きしないということで、題名の変更を求められて「運命」となったということである。この「運命」は網の目のやうな人間の歴史的運命の糸を解きほぐしたものである。これが人に大きな感動を与えたのは、芸術的にすぐれているからであることはいうまでもないが、その底にある人生觀や世界觀の深さによるのである。その思想的なものに易や華嚴がある。彼の連環体小説とよばれている「風流微塵蔵」や「連環記」においてもある一事からある一事へと無限に連絡していく人生の諸相のその底に華嚴的世界觀がある。露伴は人間の歴史的運命がどこから起つてくるかわかつていたのである。華嚴經に心は巧みなる畫師の如しとあるが、実に人間の心は歴史の根源である。その点「運命」は唯心縁起の叙事詩といつてもよからう。これは、また露伴の華嚴經であり、易數でもある。

五

与えられた紙數もすでに超過しているので、最後に彼の愛の思想について華嚴的觀點から簡単に触れておこう。華嚴思想の基本的なものは万物一体と相依関係の思想である。この思想から当然でてくるのが、愛の思想である。釈迦が菩提樹下で内証を得たのもこれである。露伴が愛の思想を養うにあつて、仏教の慈悲、儒教の仁、道教の自然、基督教の愛などによるところ

多かつたが、華嚴の万物一体、相依相関の思想によって確固たる地盤を得たのである。

詩人的には、彼は少年時代接した宋儒のことばにある万物春意ありを深く直覚していた。さきに引用した「ニコニコに寄す」などがそれを証明している。彼が晩年に書いた「愛」というエッセーは子言的とも思われるようなすぐれたものである。その最後の部分をあげて全体の結びとしよう。

眼を挙げてみれば、花のゆたかに咲いてゐるのも愛のすがた。蝶の軽く舞ふてゐるのも小禽のおもしろく鳴くのも、愛のすがただ。然しそんな甘ったるい味は今の人々には古くて微くさいとでも思はれて居るのでもあらうか。いや、愛の乏しい世界を誰が好いとするであらうか。ここに指摘する、愛の乏しくなつて行く世界が決して幸福でないことを。又指摘する、世界の人々が愛を重んぜねばならぬことに心づく日の既に近づけることを。

(注)

鈴木大拙 英文禪論第三卷 杉平顯智訳「華嚴経の研究」に次のようにある。多として

Q₁ Q₂ Q₃ Q₄ Q₅ Q₆ Q₇ Q₈ Q₉ Q₁₀.....

一即多として

Q₁ || Q₂ Q₃ Q₄ Q₅ Q₆ Q₇ Q₈ Q₉ Q₁₀.....

Q₂ || Q₁ Q₃ Q₄ Q₅ Q₆ Q₇ Q₈ Q₉ Q₁₀.....

Q₃ || Q₁ Q₂ Q₄ Q₅ Q₆ Q₇ Q₈ Q₉ Q₁₀.....

多即一として

Q₂ Q₃ Q₄ Q₅ Q₆ Q₇ Q₈ Q₉ Q₁₀..... || Q₁
 Q₁ Q₃ Q₄ Q₅ Q₆ Q₇ Q₈ Q₉ Q₁₀..... || Q₂
 Q₁ Q₂ Q₄ Q₅ Q₆ Q₇ Q₈ Q₉ Q₁₀..... || Q₃
 尽無尽として

Q₁ || Q₁

Q₁ || Q₂ Q₃ Q₄ Q₅ Q₆ Q₇ Q₈ Q₉ Q₁₀.....

Q₂ || Q₂

Q₂ || Q₁ Q₃ Q₄ Q₅ Q₆ Q₇ Q₈ Q₉ Q₁₀.....

Q₃ || Q₃

Q₃ || Q₁ Q₂ Q₄ Q₅ Q₆ Q₇ Q₈ Q₉ Q₁₀.....

系列の各項と系列そのものとの関係(重々無尽)として

Q₁ || Q₁ Q₂ Q₃ Q₄ Q₅ Q₆ Q₇ Q₈ Q₉ Q₁₀.....

Q₁ Q₂ Q₃ Q₄ Q₅ Q₆ Q₇ Q₈ Q₉ Q₁₀..... || Q₁

Q₂ || Q₂

Q₂ || Q₁ Q₂ Q₃ Q₄ Q₅ Q₆ Q₇ Q₈ Q₉ Q₁₀.....

Q₁ Q₂ Q₃ Q₄ Q₅ Q₆ Q₇ Q₈ Q₉ Q₁₀..... || Q₂

Q₃ || Q₃

Q₃ || Q₁ Q₂ Q₃ Q₄ Q₅ Q₆ Q₇ Q₈ Q₉ Q₁₀.....

Q₁ Q₂ Q₃ Q₄ Q₅ Q₆ Q₇ Q₈ Q₉ Q₁₀..... || Q₃

〔付記〕儒仏について荒木博士より「示教をいただいたところがある。記して厚く謝意を表します。」